

guerre qui est le pire des maux et qui engendre un état de servitude opposé à l'évangélisation.

Pour Las Casas le respect du droit des peuples païens va plus loin que les requêtes du droit naturel: il se fonde sur leur vocation à la Vérité religieuse qui ne saurait être découverte que librement et dans la paix. Apparaît ici un «droit à la liberté religieuse» dont les dimensions psychologiques et sociales sont burinées avec force sur le fondement ontologique de la nature —et de la grâce—. La doctrine de Las Casas anticipe la Déclaration «Dignitatis humanae» de Vatican II dans une fidélité exemplaire à saint Thomas et à l'Ordre de Saint-Dominique dont il a reçu la théologie au sein de la communauté dominicaine des fondateurs de la Mission qui avaient été désignés par la Maître général Cajetan.

L'ouvrage de J.-A. Barreda comporte de nombreuses références patristiques et théologiques rencontrées dans le «De unico...». On souhaiterait des références aux autres livres de Las Casas. Et elles seraient nombreuses à travers l'oeuvre entière du dominicain. Mais il y a là matière à une longue exploration. Le lecteur pourrait s'y livrer à l'aide de l'appareil scientifique de l'ouvrage et de sa sélection bibliographique. Voilà donc un ouvrage très utile pour la connaissance de Las Casas et pour la Missiologie.

PH.-I. ANDRÉ-VINCENT

Claude TRESMONTANT, *La crisis modernista*, Barcelona, Ed. Herder, 1981, 329 pp., 14 × 22.

«La crisis modernista —declara Tresmontant en la introducción a esta obra— resulta del encuentro entre la teología cristiana y las siguientes disciplinas: las ciencias experimentales, que progresan y se afirman; la crítica bíblica, que se convierte en ciencia; las filosofías alemanas, que fascinan tanto a los sabios como a los historiadores, críticos y teólogos» (p. 11). Estas palabras, que representan ya, como es obvio, una interpretación del fenómeno estudiado, enuncian además el esquema según el cual se estructura el libro.

Los problemas suscitados por la crítica bíblica son abordados por Tresmontant en el primer capítulo de esta obra (p. 13-57), mediante una exposición de los planteamientos de Renan —cuya posición coincide en algunos puntos con la modernista—, Loisy, Turmel y Alfarc. Su conclusión es la siguiente: «Lo que provocó la crisis no fue la crítica bíblica en cuanto tal, considerada como una lectura científica de la Sagrada Escritura, sino más bien unos supuestos filosóficos y teológicos erróneos, basados en un análisis deficiente» (p. 65). En otros momentos de su estudio, Tresmontant precisa ese juicio señalando que, en última instancia, esas deficiencias y errores provienen de una raíz panteísta que impide entender la armonía entre trascendencia e inmanencia y, más concretamente, la armonía entre moción divina y acción humana. La consecuencia es una equivocada concepción de la inspiración bíblica que, en un primer momento, es interpretada como un dictado, como una acción divina sin cooperación

humana, para ser negada en un segundo momento, al advertir, como consecuencia de los estudios histórico-científicos, la realidad de la acción del hagiógrafo.

Tresmontant califica este planteamiento de monofisista, describiéndolo y criticándolo en diversas ocasiones. El párrafo más neto tal vez sea el escrito a propósito de Renan. Reprodúzcamoslo casi por entero: «Renan pone de manifiesto aquí (en un texto que Tresmontant acaba de citar) uno de sus supuestos filosóficos más catastróficos, al que yo llamo el supuesto monofisita y que se formula de la siguiente manera: la Biblia, o es humana o es divina. Es así que es humana, luego no es divina. Olvida Renan el análisis crítico de la premisa mayor de su silogismo. En realidad, la Biblia, la biblioteca sagrada de los hebreos, judíos y cristianos, es plenamente humana... Pero esto no le impide ser inspirada, totalmente inspirada, y divina en el sentido de que está inspirada, es decir, que el Espíritu Santo, esto es, el espíritu de Dios, ha guiado e iluminado la inteligencia de los hombres que han compuesto estos libros, tanto si han tenido conciencia de ello como si no. La inspiración no sustituye a la inteligencia y a la actividad propia del profeta, sino que suscita esta inteligencia, la crea, la guía y la ilumina. Por tanto, la obra que resulta de ahí es plenamente humana y plenamente inspirada. La crítica bíblica descubre toda la humanidad de estos libros, pero esta humanidad no disminuye en nada la inspiración sobrenatural y divina que ha operado interiormente en ellos y los ha causado, en el preciso sentido en que ha causado las inteligencias humanas que los han compuesto» (p. 22).

Dejando al margen discusiones histórico-críticas de tipo circunstancial, Tresmontant conduce el debate a uno de sus núcleos metafísicos, poniéndolo en relación —y lo mismo va a hacer en los capítulos sucesivos— con el dogma de la Encarnación. El procedimiento es sin duda alguna acertado, más aún, desde una perspectiva teológica, el único plenamente válido. Sólo que el tema requiere un mayor desarrollo y precisión del que tiene en el texto del propio Tresmontant. Recordemos, en efecto, que el dogma cristológico implica no sólo la plena divinidad y la plena humanidad de Cristo, sino también —como se puso de relieve en la controversia monotelista— la elevación de esta última: Cristo es plenamente hombre, pero no hombre imperfecto y pecador. Lo que, referido a la Sagrada Escritura, conduce a plantear la amplia problemática en torno a lo que suele designarse tradicionalmente como su inerrancia o veracidad. Hay, pues, cuestiones más complejas de lo que Tresmontant da a entender. De hecho se encuentran en sus páginas afirmaciones apresuradas y, en ocasiones, incorrectas (como, por ejemplo, el párrafo en el que acepta, en parte, las ideas de Loisy sobre la fundación de la Iglesia: p. 36).

Al segundo aspecto o faceta de la crisis —el encuentro entre la teología cristiana y las ciencias experimentales— le dedica Tresmontant un capítulo breve (pp. 68-82), centrado en el tema de la evolución, con particular referencia a la posición de Bergson y de Teilhard de Chardin. En estas páginas recoge y resume ideas ya expuestas en obras anteriores, para llegar a una conclusión fundamental, paralela a la esbozada al hablar de la cuestión bíblica: la incompatibilidad entre creación y evolución, afirmada por tantos a lo largo de las polémicas surgidas desde mediados del siglo XIX,

es falsa y fruto de una inadecuada comprensión de la inmanencia de la causa primera en las causas segundas. Nada más cierto, en verdad. Esa observación metafísica clarifica por lo demás numerosas cuestiones. Pero también aquí hay que señalar que no las resuelve todas y que, limitarse a ellas expone a equívocos y errores. El ejemplo más claro es la posición adoptada por Tresmontant en otras obras, y reiterada en ésta (pp. 78-81), sobre el pecado original, al que niega como pecado histórico acaecido en los albores de la historia humana, interpretándolo como mera forma de referirse al estado del hombre antes de la conversión. Una cosa es afirmar, con las oportunas precisiones metafísicas, la compatibilidad entre la fe cristiana y una visión evolutiva del cosmos y otra muy distinta asumir esa visión como criterio interpretativo de la fe, y Tresmontant pasa indebidamente de uno a otro registro.

La tercera dimensión de la crisis —el encuentro de la teología cristiana con la filosofías alemanas— se sitúa a un nivel distinto de los dos anteriores, no sólo porque ese encuentro había tenido ya lugar en décadas anteriores a la crisis modernista, sino sobre todo porque la relación que media entre la teología y la filosofía es distinta a la relación entre la teología y las ciencias y afecta al constituirse de la teología en cuanto tal. Influye, por eso, en el conjunto de los problemas que Tresmontant aspira a abordar en otra obra y no en un sector concreto. De hecho ya antes, al examinar la cuestión bíblica y señalar la acción de tendencias panteístas en el pensamiento de Renan, Loisy, etc., ha aludido al influjo de la filosofía alemana. Ahora, al iniciar el capítulo destinado a hablar específicamente de esta tercera faceta de la crisis, deja en cambio de hacer referencia a las corrientes filosóficas imperantes en la Alemania del siglo XIX y principios del XX, y pasa a considerar directamente una cuestión mucho más amplia: las relaciones entre fe y razón.

Tresmontant vuelve aquí sobre una de sus convicciones fundamentales: el valor de la fe como luz, conocimiento, información. En el contexto de la crisis modernista, y por tanto de la contraposición entre inmanencia, autonomía y heteronomía, insiste particularmente en un aspecto clave: toda luz o información que adviene a la inteligencia encuentra en ella su lugar propio. En otras palabras, el conocimiento es siempre un acto vital, también en el caso de un conocimiento por revelación o iluminación divinas. La comparación con la cristología resulta de nuevo útil: ni negación de la inteligencia ni presentación de la razón como una fuerza ajena a toda relación con Dios, sino reconocimiento de que la razón humana actúa bajo el influjo de Dios. «No existe ningún ejercicio de la inteligencia que actúe separadamente de Dios... De nuevo, pues, y de la misma manera que en el problema de la inspiración y en el de las relaciones entre creación y evolución, nos hallamos frente al difícil y sutil problema de las relaciones entre la causa primera, que es Dios, y las causas segundas que son, en este caso, los hombres en cuanto sujetos de acción y conocimiento» (p. 90).

A partir de este momento, Tresmontant, en este capítulo y en los siguientes, aborda, sin un orden especialmente sistemático, una serie de cuestiones planteadas durante la crisis modernista, o los años posteriores, y relacionadas todas ellas con la vida de la inteligencia: la problemática

suscitada por Blondel, Laberthonnière y Rousselot en torno al influjo de las disposiciones morales en el conocimiento (pp. 92-125); la filosofía bergsoniana y el eco, positivo o negativo, que suscitó en los ambientes cristianos (p. 126-163); nuevos datos sobre la difusión de ideas panteístas en los medios que vivieron el modernismo, de lo que constituye un buen ejemplo el pensamiento de Marcel Hébert (pp. 164-171); las teorías de Edouard Le Roy sobre el sentido pragmático de los dogmas y la reacción que esas ideas suscitaron en Blondel y Laberthonnière (pp. 172-197); la encíclica *Pascendi*, de la que subraya sobre todo un aspecto: su denuncia del irracionalismo y su consiguiente defensa de la inteligencia (pp. 198-218).

En las páginas reseñadas hasta ahora Tresmontant ha expuesto el núcleo de su interpretación del modernismo, o, para ser más exactos, ya que ésta es la cuestión que realmente le preocupa, el núcleo de los problemas que, a su juicio, explican el modernismo o que el modernismo plantea y sobre los cuales merece la pena reflexionar con vistas a una clarificación filosófico-teológica. Esos problemas son, como ya ha sido apuntado, dos, íntimamente relacionados: uno gnoseológico, las relaciones entre fe y razón; otro ontológico, la conexión entre causas segundas y causa primera. Sobre esas cuestiones van a volver los cuatro últimos capítulos del libro, que versan, respectivamente, sobre la racionalidad de la fe y las discusiones en torno al concepto de filosofía cristiana (pp. 217-233); la crítica de Kant realizada por diversos tomistas franceses y belgas de principios de siglo, con la consiguiente defensa del valor del conocimiento y del método experimental (pp. 234-244); la ontología contenida en la predicción cristiana —Dios creador, realidad del ser, dignidad del hombre en cuanto persona—, con particular referencia a las ideas de Laberthonnière sobre la contraposición entre paganismo y cristianismo y a la posterior controversia entre ese autor y Blondel respecto a este punto y, más concretamente, respecto a la profunda transformación del hombre que implica el don de la gracia (pp. 245-287); la centralidad de Cristo, lo que le lleva a analizar algunas ideas de Teilhard de Chardin, la crítica que Blondel dirigió a Teilhard y, finalmente, el intento de renovación del pensamiento escotista realizado por Deodat de Basly (pp. 288-313).

Como puede verse por el resumen que hemos hecho, Tresmontant se ocupa en esta obra de un fenómeno a la vez más restringido y más amplio que el modernismo: más restringido, porque se refiere sólo a Francia, sin tener en cuenta las manifestaciones de ese movimiento en otros países; más amplio, porque se ocupa de figuras y acontecimientos que se sitúan más allá del modernismo en sentido estricto. Por eso el contenido del libro quedaría quizá descrito con un título que hablara no del modernismo, sino de las discusiones filosófico-teológicas en la Francia del primer tercio de nuestro siglo. En realidad la preocupación de Tresmontant en esta obra no es histórica sino doctrinal: aspira no a determinar hechos, sino a afrontar cuestiones. Desde esta perspectiva, el interrogante crítico que cabe formular es si su interpretación llega a la raíz del fenómeno que de hecho estudia. La discusión podría aquí alargarse, pero, en todo caso, hay que reconocer que las cuestiones que señala fueron, y siguen siendo, sustanciales.

A lo largo de todo el libro, Tresmontant sigue una metodología que ya ha empleado en otras obras: largas citas de los autores a los que estudia, entremezcladas con comentarios personales, con frecuencia breves. Ese método tiene sin duda vetajas, ya que pone en contacto directo con las figuras cuyo pensamiento se evoca. Está expuesto, sin embargo, a un riesgo: plantear problemas y sugerir perspectivas, pero sin llegar al fondo de los temas. De hecho, en diversas ocasiones a lo largo del libro, Tresmontant roza apenas las cuestiones tratadas y se advierte con claridad que sería necesario un estudio más detenido. No obstante, la tesis central, que hemos procurado subrayar en los párrafos que anteceden, es neta y está formulada con claridad.

En el capítulo destinado a la *Pascendi*, Tresmontant señala que se ha reprochado a la encíclica el que intentara reducir a unidad un conjunto de autores diversos e incluso opuestos entre sí. La diversidad existente entre los autores relacionados con el modernismo, comenta, es innegable —y el hecho es tanto más claro si incluimos en la crisis modernista toda la problemática a la que se refiere Tresmontant—; sin embargo, añade, la realidad es que todos, de un modo u otro, presuponian un ambiente filosófico común. Si comparamos la encíclica, prosigue, con lo que ocurre en nuestros días, setenta años después, nos sorprende un hecho: «Lo que la encíclica denuncia a principios de siglo, el irracionalismo, el antiintelectualismo, la filosofía del sentimiento y de la *experiencia interior* concebida como exclusiva y única suficiente, la llamada a la *vida*, al *corazón*, a la *acción*, el deslizamiento del pensamiento racional hacia el sentimiento y hasta la náusea, todo esto ha subsistido hasta la actualidad y se encuentra también hoy día, sólo que empeorado y multiplicado por diez, o por cien» (p. 207).

Hemos reproducido esta frase, porque ella expresa, a nuestro juicio, el centro de la preocupación de Tresmontant y del impulso que le ha llevado a ocuparse de la crisis modernista. A lo que aspira, en esta obra y en otras anteriores, es a reafirmar la substantividad de la inteligencia y el valor intelectual del cristianismo. La fe cristiana no es sentimiento vacío, ni mera actitud subjetiva, sino mensaje de verdad, información que descubre la realidad de las cosas. Y es así como debe ser recibida y vivida. Tresmontant denuncia con fuerza la incongruencia de aquellos pensadores racionalistas que aceptan el pensamiento de Platón o de Aristóteles, aunque uno y otro remitan, en más de una ocasión y en puntos clave, a tradiciones religiosas antiguas, y manifiestan admiración ante el pensamiento del Irán, de la India o de China, pero rechazan en cambio, como no filosófico, cuanto proviene del cristianismo, alegando que éste se presenta como revelado y por tanto no como hallazgo del hombre, sino como don de Dios. Todo el intento de Tresmontant conduce a poner de manifiesto que racionalidad y revelación no se oponen. La acción de la causa primera no suprime el ser de las causas segundas, sino que, al contrario, lo crea. La revelación cristiana no destruye la inteligencia humana, sino que la fecunda, la dota de verdad, y de una verdad sobre la cual la inteligencia puede seguir pensando, en pleno acuerdo con las exigencias de la razón. Hay una filosofía cristiana, una metafísica contenida en el mensaje evangélico (cfr. especialmente p. 217-228).

Crítica al monismo y al ocasionalismo, valor intelectual de la fe, afirmación de la incidencia filosófica del cristianismo son las coordenadas de su planteamiento. Todo ello visto además en relación con el dogma central del cristianismo, la Encarnación y comparado con esas contrapuestas pero relacionadas herejías que fueron el monofisismo y el nestorianismo (además de las referencias ya dadas, cfr. pp. 119-120, 182-183, 196, 202-203, 226-233). Ya hemos manifestado antriormente nuestra concordancia con este conjunto de afirmaciones, pero yendo más allá del texto del propio Tresmontant, en el que resulta necesario revisar y completar algunos puntos.

En realidad sería necesario, particularmente, recordar o subrayar algunas de las consecuencias, también de orden gnoseológico, que derivan de la trascendencia y gratuidad de la vida otorgada por la gracia, punto que, por lo demás, a nivel ontológico, aparece claramente en la presente obra, en las páginas destinadas a exponer la polémica entre Laberthonnière y Blondel. Tresmontant no ignora que la revelación cristiana contiene afirmaciones que trascienden a la razón humana; más aún se refiere a ello expresamente (p. 229). Sin embargo esta consideración ejerce en su pensamiento menos influencia de la que debiera. Y este hecho, acentuado quizás por su preocupación apologética, acaba engendrando una cierta tendencia a racionalizar el cristianismo. Aparte de diversas manifestaciones concretas —a algunas de las cuales hemos hecho ya referencia—, esa tendencia está presente en su misma doctrina sobre la revelación, expuesta ya en otras obras, y recogida también en ésta. Así ocurre, por ejemplo, en un párrafo destinado a mostrar, frente al reduccionismo de Le Roy, que los dogmas poseen un contenido de verdad especulativa: «La verdad de un dogma en la teología cristiana ortodoxa y católica no se demuestra de la misma manera que en las matemáticas, partiendo de axiomas y de modo puramente deductivo, puesto que en teología no hay axiomas. La existencia y la verdad de un dogma se establece por la inteligencia humana a partir de hechos positivos, concretos, que atraen a la experiencia y a la inteligencia que reflexiona sobre ellos. Así, cuando la ortodoxia define que en Cristo existen dos naturalezas, divina y humana, la ortodoxia parte de un hecho de experiencia, a saber la existencia misma de Cristo, hecho que ha sido constatado, tocado, por hombres y mujeres que vivían con él y que comprobaron que Cristo era plenamente hombre y al mismo tiempo plenamente Dios» (pp. 173-174). La confusión de planos es neta, ya que la divinidad no es constatable experimentalmente. Ciertamente, en otros lugares, Tresmontant matiza algo su pensamiento, distinguiendo entre credibilidad y fe, pero aún en esos momentos su planteamiento no acaba de ser claro: la palabra que desvela una realidad que excede por entero a la experiencia tiene, en la revelación, un papel mucho más importante del que Tresmontant le reconoce. Y la trascendencia de la fe sobre la razón es mayor de la que se desprende de algunas de sus afirmaciones.

A fin de cuentas podríamos decir que en lugar de poner el acento en la *racionalidad* del cristianismo, habría que ponerlo en su *verdad*. Lo que conduce a afirmar que, si queremos superar el racionalismo, no basta con hablar de filosofía cristiana, sino, más radicalmente, de teología. Por lo demás el tema nos remite a la cristología, como ya antes apuntamos al



hablar de la cuestión bíblica: no es una casualidad que Tresmontant critique más al monofisismo que al nestorianismo, hacia el que podrían, en cierto modo, acercarle algunos de sus planteamientos. Pero este tema nos conduciría muy lejos. Sería necesario, además, que el propio Tresmontant desarrollara su pensamiento cristológico, cosa que —aparte algunos esbozos—, no ha realizado hasta ahora.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

C. FOLCH GOMES, O.S.B., *A Doutrina da Trindade Eterna. O significado da expressão «Tres Pessoas»*, Ed. «Lumen Christi», Río de Janeiro, 1979, 408 pp., 15 × 23.

Se trata de la edición, algo modificada, de la Tesis de Doctorado del autor, defendida en la Pont. Universidad de Santo Tomás (Roma), en junio de 1978. Un extracto de la Tesis fue publicado ese mismo año, con el título: *Deus é comunhão. O conceito moderno de pessoa e a teologia trinitária*.

Escrito con lenguaje teológico claro y preciso, el libro no contiene una exposición sistemática de la doctrina trinitaria, sino que presupone al lector iniciado en ella. El P. Folch señala como objetivo central de su trabajo «examinar si la doctrina trinitaria de la Revelación y la Tradición cristiana incluye —y por tanto es capaz de proponer teológicamente— la idea —no sólo la imagen— de una comunidad psicológica entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, tal como esa comunidad aparece sugerida en el entendimiento moderno por la fórmula 'Tres Personas'» (p. 12).

La idea de una comunidad eterna en Dios es sugerida al autor por la Const. Past. *Gaudium et spes* del Conc. Vat. II. En ésta, al discurrir sobre el sentido de la comunidad humana (Cap. II: *De hominum communitate*), y recordando la oración de Cristo por la unidad (Cfr. Ioan. XVII, 21-22), se afirma «una cierta semejanza entre la unión de las Personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad» (n. 24); afirmación que tiene precedentes en la vida de la Iglesia, pues muchos Padres, teólogos y autores de espiritualidad han contemplado la vida intratrinitaria como una comunidad de conocimiento y amor, estableciendo una analogía con la concordia de las personas humanas, sin prejuicio de la unidad sustancial de Dios.

Por otra parte, considera el autor que la fórmula tradicional en la Iglesia «Tres Personas», sugiere espontáneamente, al menos hoy en día, esa idea de comunidad. Sin embargo, la afirmación de esta comunidad parece excesiva a algunos autores, que el autor divide en dos grandes grupos. Unos, para los que la concepción del misterio divino como «comunidad» implica necesariamente la distinción de tres centros autónomos de conciencia y, por tanto, triteísmo. Otros, para los que sólo se podría hablar de relaciones interpersonales en la S. Trinidad en el ámbito de su manifestación histórica, pues la Revelación, para ellos, suministra un conocimiento de la S. Trinidad en relación estricta con la economía de la salva-